

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 13

### **ИСТОРИСОФСКИЕ ИСКАНИЯ В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ**

**И.О. Масленников**

ИАТЭ НИЯУ МИФИ (г.Обнинск)

Поиски смысла своего исторического бытия – черта, сближающая русскую литературу и философскую мысль ещё с эпохи Киевской Руси. Данная тенденция непрерывно прослеживается вплоть до конца XIX в. и имеет ярко выраженный мессианский характер. И если изначально этот мессианизм вытекал из религиозных представлений народа, то после реформ Петра Великого он начинает становиться более светским, хотя и религиозная составляющая не исчезает до конца.

*Ключевые слова:* история, литература, философия, историософия, религия, мессианизм, национальная идея, духовные искания.

Интерес к истории и её смыслу, историософская проблематика – исключительно важная черта, теснейшим образом сближающая русскую философию и литературу. В развитии отечественной культуры она проявляется изначально, и проявляется очень ярко. И, безусловно, начинать здесь нужно с Киевской Руси. Такой тонкий знаток, как академик Д. С. Лихачёв, писал: «Вся древняя русская литература, вплоть до XVII века, отличалась глубоким историзмом. Литература уходила корнями в ту землю, которую занимал и веками осваивал русский народ. Литература и Русская земля, литература и русская история были теснейшим образом связаны. Литература была одним из способов освоения окружающего человека мира» [5, с. 28]. И в самом деле, трудно найти в ту эпоху какое-либо значительное литературное произведение, характеризующееся индифферентным отношением к исторической проблематике.

Уже в «Повести временных лет» историософские вопросы поставлены весьма радикально: что есть русский народ, откуда он ведёт своё происхождение и каковы его настоящее, прошлое и будущее? Кроме того, в «Повести временных лет», как подчёркивают Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская, «впервые в русской литературе поставлена одна из фундаментальных историософских проблем – проблема зла в истории, над решением которой билась такие умы русской философской мысли, как Вл. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев» [7, с. 17].

Конечно, в «Повести временных лет» много внимания уделено крещению Руси. А вот глубокую и оригинальную интерпретацию этого ключевого для всей русской истории события можно найти в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (первая половина XI в.), где

выдвигается концепция «нового народа», способного понять Божий промысел и достойного его исполнения: «Лепо Благодати и Истине на новых людей воссиять! Не выливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодетельного в мехи ветхие... Ежели просядутся мехи, то вино прольётся. Ведь не смогла Закона тень удержать... Но новое учение – новые мехи, новые языки, и соблюдаемы будут – оно и они» [9, с. 22–23]. К числу этих «новых народов» принадлежит и народ русский. Вывод Д.С. Лихачёва: «Итак, истинная цель “Слова” Илариона не в догматико-богословском противопоставлении Ветхого и Нового заветов, как думали некоторые его исследователи. Традиционное противопоставление двух заветов – это только основа, на которой строится его определение исторической миссии Руси» [6, с. 38]. Причём два момента особо интересны: во-первых, Иларион подчёркивает, что к моменту крещения Русь уже была «ведома и слышима всеми четырьмя концами земли» [9, с. 30]. А во-вторых, принявший христианство и крестивший Русь князь Владимир сделал это свободно, по доброй воле, без какого-либо принуждения со стороны. Таким образом, «Слово» Илариона представляет первую в развитии отечественной мысли целостную и самостоятельную историософскую концепцию.

Было бы странно, если оказалось, что исторического содержания лишено такое важнейшее для русской литературы произведение, как «Слово о полку Игореве». Конечно, «Слово» является важным свидетельством формирования исторического самосознания русского народа. В условиях, когда распад единого государства стал свершившимся фактом, Киев по-прежнему воспринимается и мыслится как общий центр, точка притяжения и стяжения (пусть теперь только в духовном плане) отдельных разрозненных княжеств. Бросается в глаза и то, что «Слово» насыщено апелляциями к событиям прошлого, постоянно соотносит настоящее с минувшим. «Однако здесь имеет место не столько историческая преемственность событий, сколько их антитеза» [7, с. 23]. Другими словами, прекрасному прошлому противопоставляется печальное настоящее, что свидетельствует о существовании в Киевской Руси определённых политических идеалов, базирующихся на вполне конкретных ценностно-мировоззренческих установках. И реальная жизнь с этими идеалами не просто не совпадала – она шла в сторону от них, что и зафиксировано автором «Слова».

Оживляются историософские искания, что вполне понятно, к моменту обретения национальной независимости: «Во второй половине XV века, накануне окончательного освобождения от иноземного ига, эти думы об исторических судьбах снова посетили русскую литературу, овладели умами читателей, но при этом в своих более разнообразных и широких аспектах» [5, с. 122]. Теперь наиболее животрепещущими стали вопросы, связанные с выбором исторического пути русского государства и с самой сутью государственного устройства и государственной власти.

Здесь нельзя обойти вниманием концепцию теократического государства, выдвинутую знаменитым основателем Волоколамского монастыря Иосифом Волоцким. Так, например, признаётся, что у Иосифа Волоцкого следует видеть «прагматическую программу строительства “Града Божия” на земле, которая в тогдашних исторических условиях обретала форму *теократии*» [7, с. 32]. И если поначалу в «Просветителе» Иосиф Волоцкий, признавая и высоко оценивая царскую власть, тем не менее ставит вопрос «о правомерности сопротивления государственной власти» (точка зрения В. Вальденберга), то позднее он напишет: «Царь убо естеством подобен есть всем человекам, властью же подобен вышнему Богу» [там же, с. 33]. И здесь следует видеть впечатляющую апологию неограниченной власти самодержца, ибо царь ответственен только перед Богом, другого суда над ним нет.

Но, конечно, в свете проблемы генезиса историософских воззрений в России исключительно важное значение имеет знаменитая концепция «Москва – Третий Рим» монаха псковского Елизарова монастыря Филофея. Она является «своеобразным прологом русской философии истории» [там же, с. 35] и свидетельствует о зарождении русского мессианского сознания, о чём много писал Н.А. Бердяев, по мысли которого именно в мессианской идее Третьего Рима содержится мощный имперский потенциал, продолжающий получать своё зримое воплощение даже после революции, хотя, конечно, и в изрядно трансформированном виде.

Может быть, так далеко идущих выводов делать и не следует, но можно констатировать следующее. Во-первых, концепция «Москва – Третий Рим» построена на принципах провиденциализма, ведь именно Богом определяется ход исторического процесса и само его направление. Во-вторых, Москва стала Третьим Римом в результате отпадения от православия Римов предыдущих – Рима древнего и Византии. В этом – его избранничество и высокая миссия, да и сам смысл существования. В-третьих, и это вытекает из предыдущего, признаётся и обосновывается принцип «священство выше царства», одинаково разделявшийся наиболее влиятельными фракциями русского православного духовенства – как нестяжателями, так и иосифлянами, что можно расценивать как почву для возможного консенсуса между ними. Поэтому, в силу своего эсхатологического характера, концепция Филофея «в политической жизни страны ...не имела реального практического смысла» [3, с. 46]. Однако возросшую роль самодержавия и его идеократический смысл, освящавшийся авторитетом православной церкви, она отражала.

Лишним доказательством весьма глубоких корней идеи русского мессианства в духовной культуре XVI в. служит и то, что сознанием особого избранничества России и русского православия были проникнуты даже такие известные и непримиримые оппоненты, как царь Иван Грозный и князь Андрей Курбский.

Вообще переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским не просто выдающийся литературный памятник прошлого, созданный людьми сложными и незаурядными, обладавшими собственным стилем мышления и письма и впитавшими в себя наиболее значимые и актуальные идеологемы своего времени. В свете рассматриваемого вопроса здесь мы впервые встречаемся как с философией самодержавной власти, написанной, что называется, «от первого лица», т. е. самим царём, так и с её критикой. И, по сути, оба взгляда базируются на разных интерпретациях одного и того же исторического периода – времени правления Ивана Грозного.

Как абсолютно верно указывал Я.С. Лурье, переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским – это спор, в своей основе, философский, который стал возможен потому, что «богословская мысль Средневековья покоилась на двух идеях, трудно совмещавшихся одна с другой: на идее Божественного предопределения всего происходящего в мире («Божиего изволения», «смотрения») и на представлении об изначальной свободе воли («самовластии») человека» [10, с. 242]. И если в этом споре князь Курбский, артикулировавший традиционные «права» феодальной аристократии – право на участие в управлении, право отъезда под власть другого монарха, отстаивал принцип свободы человеческой воли, то Иван Грозный, через жёсткую фиксацию обязанностей своих подданных, утверждал идею незыблемости Божественного мироустройства, т. е. актуальную реальность предопределения и всеобщей необходимости.

Помимо всего вышесказанного есть ещё один интересный момент, тонко подмеченный Д.С. Лихачёвым. Анализируя стиль произведений Андрея Курбского, он обратил внимание на следующее: «По отношению к Грозному он стремился занять позу человека не только более высокого в моральном отношении, но и более образованного – человека утончённой западной культуры. Он упрекает Грозного не только в “варварстве”, но и в литературной неумелости, необразованности и отсутствии литературного вкуса. Себя Курбский стремится изобразить человеком западной просвещённости» [там же, с. 203]. Отсюда цитирование античных авторов (а не только церковных сочинений), следование правилам латинской риторики и гуманистической эпистолографии, нарочитое дистанцирование от России («тамо есть у вас обычай») и нарастающее обилие полонизмов в языке.

В связи с этим возникает интересный вопрос: не была ли переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским противостоянием, если можно так выразиться, западничества и славянофильства своего времени. Во всяком случае, столкновение двух диаметрально противоположных типов сознания – сознания европеизированного, явно гордящегося этой новоприобретённой образованностью, как в случае с Андреем Курбским, и сознания традиционного, ищущего опору в отечественном историческом и религиозном опыте, как то имело место у Ивана Грозного, – налицо.

XVII в. и последовавший за ним век XVIII занимают в истории русской культуры особое место. Реформы Петра Первого только по виду кажутся радикально-революционными и поражают воображение своими масштабами. На деле же преобразования царя-реформатора были подготовлены самим течением русской жизни, а наиболее интенсивная подготовка к ним как раз и пришлась на XVII век. Деятельность Петра, по сути, оформляла и упорядочивала процессы, которые до этого момента шли стихийно, на смену неконтролируемой спонтанности приходила целенаправленная государственная воля. Объективные потребности и диктуемые ими субъективные желания, вставая на повестку дня, приобретали статус политических задач и программ.

Литература в предпетровскую эпоху исключением не являлась: «в течение всего XVII в. совершался длительный процесс перехода от средневековых художественных методов в литературе к художественным методам литературы нового времени, от средневековой структуры литературных жанров к структуре жанров нового типа, от средневековой корпоративности к индивидуализированному творчеству нового времени. Именно этот переход подготовил возможность приобщения русской литературы к опыту передовой литературы Западной Европы, её “европеизации”, но вместе с тем... уже сам по себе был её “европеизацией”» [5, с. 228]. Реальная вестернизация русской жизни уже шла полным ходом, а петровские новации её легитимировали и сыграли роль катализатора.

XVIII в. был веком русского просвещения, т. е. периодом, когда происходило активнейшее усвоение и переработка многообразного и очень богатого опыта европейской культуры. И хотя период ученичества – не самая благоприятная пора для творчества самостоятельного (как известно, наиболее заметные плоды русской культуры вызрели уже в следующем столетии, однако не следует забывать, когда они завязались), тем не менее оно было. А то, что было, свидетельствует о сохранении интереса к истории в русской литературе.

Во-первых, историческое знание в России начинает развиваться именно как наука, и такие имена, как В.Н. Татищев, князь Щербатов, И.Н. Болтин, навсегда связаны с её становлением. Причём первые русские историки, что очень важно, «вдохновлялись национальным самосознанием, искавшим для себя обоснование вне прежней церковной идеологии. С одной стороны, они стояли вообще – за “светскую жизнь”, с другой стороны, в изучении русского прошлого они находили удовлетворение своему новому чувству родины. Опираясь на идеи естественного права, примыкая к современным им философским течениям на Западе, они строили “новое сознание” секуляризованного человека XVIII века» [2, т. 1, ч. 1, с. 94]. Так, например, Татищев в сочинении «Разговор о пользе наук и училищ» разворачивает целое учение о разделении человеческого бытия на «светское житие» и «житие духовное», причём

между ними нет никакого противоречия – забота о спасении души нисколько не препятствует человеческому существованию протекать в духе подчинения «естественным законам». Показательно, что думавший именно так человек и написал «Историю Российскую с самых древнейших времён» – первое в России произведение такого рода (1739), где история страны берётся не как миф или предание, но как объект научного исследования.

И опять же глубоко символично, что почётного титула «Колумб российских древностей» Татищев не удостоился – его получил Н.М. Карамзин за свою «Историю государства Российского». Дело не только в том, что «Истории» Татищева не хватало концептуальной целостности и последовательности. В значительной степени труд Татищева не снискал общественного признания из-за особенностей манеры изложения и авторского стиля. А вот Карамзин был профессиональный литератор, причём литератор необычайно успешный – его произведения знала буквально вся читающая Россия. И когда русская история была изложена великолепным литературным языком, общество это оценило и приняло. В том и глубокий символизм данного факта, что «первый русский историк» был одновременно и не последним писателем – что ещё может лучше свидетельствовать о неразрывной связи в России творчества литературного и исторического.

Во-вторых, чувство гордости за родину, питающееся тем же самым источником – отечественной историей, присуще и русской поэзии этого периода. В.В. Зеньковский писал: «Уже у первых значительных русских поэтов XVIII века – Ломоносова и Державина – мы находим секуляризованный национализм, соединённый с гуманизмом. Уже не “святая Русь”, а “Великая Русь” вдохновляет их; национальный эрос, упоение величием России относятся всецело к эмпирическому бытию России вне всякого историософского обоснования. В этом обращении к России есть, конечно, реакция против слепого поклонения Западу и пренебрежительного отношения ко всему русскому – что так ярко проявилось в русском вольтеррианстве» [там же]. Особенно же всё сказанное характерно для Ломоносова, чьим глубоким убеждением было, что

«может собственных Платонов  
И быстрых разумом Невтонов  
Российская земля рождать».

Сам Ломоносов, как известно, чистым историком не был, его профессиональная деятельность связана была в основном с естественными науками. Однако и в исторической науке он своё имя обессмертил. Полемизируя с немецкими учёными Г.З. Байером, Г.Ф. Миллером и А.Л. Шлёцером, утверждавшими, что государственность на Русь принесли варяги-норманны, он в 1766 г. написал работу «Древняя Российская история», в которой относил начало русской истории и государст-

венности к донорманнскому периоду, став первым русским антинорманистом и породив тем самым целую научную школу.

Крайне интенсивным в свете историософских исканий стало XIX столетие. Это и понятно, ибо Золотой век русской культуры знаменовал собой окончание периода ученичества у Запада. И здесь мы видим, что особую актуальность для отечественной литературно-философской традиции приобретает проблема самоидентификации России в свете её исторического опыта. На начало XIX в. самой заметной и влиятельной формой развития общественной мысли стали так называемые философские салоны и кружки, из довольно большого числа которых (М.Г. Павлова, А.П. Елагиной, З.А. Волконской, Н.В. Станкевича и пр.) явно выделяется образованное в 1823 г. общество Любомудров под председательством В.Ф. Одоевского. О роли, сыгранной обществом Любомудров в истории русской культуры, свидетельствует хотя бы то, что его членами были Д.В. Веневитинов, С.П. Шевырëв, будущие славянофилы А.И. Кошелев и И.В. Киреевский. Однако наибольший интерес представляет фигура самого князя Одоевского.

В.Ф. Одоевский (1803–1869) равно известен и как незаурядный мыслитель, и как довольно талантливый и плодовитый литератор. Расцвет его литературного творчества пришëлся на 30–40 гг. XIX в. К наиболее значительным литературным произведениям Одоевского обычно относят его знаменитые «Русские ночи».

Историософия уж если и не самая главная тема «Русских ночей», то одна из важнейших – точно. Например, о чём думает во время мазурки один из героев романа Рославлев? А думает он никак не о «белых роскошных плечах своей дамы», которые у него перед глазами. Мысли Рославлева текут в другом направлении: «Зачем мятутся народы? Зачем, как снежную пыль, разносит их вихорь? зачем плачет младенец, терзается юноша, унывает старец? зачем общество враждует с обществом и, ещё более, с каждым из своих собственных членов? зачем железо рассекает связи любви и дружбы? зачем преступление и несчастье считается необходимою буквою в математической формуле общества?» [8, с. 10]. Вопросы, как видим, философские. И наиболее важные из них – о смысле истории, о предназначении народов, о причинах взлёта и упадка цивилизаций: «Являются народы на поприще жизни, блещут славою, наполняют собою страницы истории и вдруг слабеют, приходят в какое-то беснование, как строители вавилонской башни – и имя их с трудом отыскивает чужеземный археолог посреди пыльных хартий» [там же].

«Русские ночи» – произведение в определённом смысле знаковое и рубежное. Зеньковский пишет: «Прежде всего надо отметить, что “Русские ночи” впервые в русской литературе дают критику западной культуры; до этого времени в русской литературе не раз попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей (и по-

ныне волнующей) русскую мысль» [2, т. 1, ч. 1, с. 156]. Главный герой «Русских ночей» Фауст провозглашает прямо и откровенно: «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени слишком простым: Запад гибнет» [8, с. 147]. В дальнейшем дань теме упадка европейской цивилизации русская культура отдаст сполна: она красной нитью будет проходить в сочинениях славянофилов, почвенников и Данилевского, о старческой дряхлости Европы проникновенные строчки напишет Блок, и даже в революцию 1917 г. этот мотив будет ясно различим сквозь хаотические раскаты русского бунта. Однако не следует забывать, что Одоевскому здесь принадлежит первенство.

Когда читаешь «Русские ночи», не оставляет ощущение, что Одоевскому не по себе от такого открытия. Как-то растерянно и даже наивно звучит его вопрошание: «Неужели в самом деле такая судьба ожидает это гордое средоточие десяти веков просвещения? Неужели как дым разлетятся изумительные произведения древней науки и древнего искусства? Неужели заглохнут, не распустившись, живые растения, посеянные гениями-просветителями?» [там же]. Но это не сиюминутный эмоциональный всплеск поэтического воображения, нет. И не метафизическое откровение в момент религиозной экзальтации. Одоевский – сын своего времени, впитавший в себя европейскую культуру и европейский же тип мышления, поэтому и мысль о гибели Запада – результат вполне рационального анализа.

Однако это не главное. Важно то, что в лице князя Одоевского традиционный русский мессианизм (который, естественно, никуда не делся) обрёл своё второе дыхание, поскольку был модернизирован мощной прививкой идей Просвещения – и тем самым вписан в запросы, нужды, терминологию и вообще язык своего века.

Для Одоевского Россия – это «шестая часть света, определённая провидением на великий подвиг»; «народ, хранящий в себе тайну спасения мира». В высоте своего историософского пафоса Одоевский мало уступает Филофею Псковскому. И если в доктрине Филофея речь шла о спасении христианства и всего человечества, то Одоевский говорит о спасении западного мира как передового и просвещённого авангарда человеческой цивилизации: «...не одно тело должны спасти мы – но и *душу* Европы» [там же, с. 148]. Русские – это тот народ, которому суждено «на развалинах дряхлой Европы» продолжить поступательное развитие европейской цивилизации, соединив в себе «опытность старца с силою юноши». Не беда, что пока этот народ «вне истории», дик и некультурен. В этом и есть его преимущество – преимущество молодого избытка силы и первозданной энергии естественно-природного состояния.

В теснейшем родстве с мыслями Одоевского находятся и историософские построения П.Я. Чаадаева (1794–1856). Для него, как и для Одоевского, несомненна цивилизационная принадлежность России к



Западу. Произошло это благодаря Петру Первому, который «своей сильной рукой написал ... слова *Европа* и *Запад*; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу» [15, т. 1, с. 527].

Для Одоевского Россия – молодая страна и русские – свежий народ, которому суждено великое будущее. Чаадаев говорит о «листе белой бумаги», что несколько меняет саму гармонию мысли, но оставляет неизменным её содержание.

О высоком призвании России и её исторической миссии Чаадаев писал А.И. Тургеневу ещё в 1835 г., т. е. ещё до опубликования первого «Философического письма»: «Вы знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: её задача дать в своё время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе ... она, на мой взгляд, получила в удел задачу дать в своё время разгадку человеческой загадки» [там же, т. 2, с. 92]. Как видим, Чаадаев также не чужд мессианского пафоса Одоевского. Как и Одоевский, Чаадаев связывает этот мессианизм с «внеисторичностью» (до определённого момента) русского народа, его оторванностью и обособленностью от магистрального пути европейской цивилизации.

В связи с этим сам собой напрашивается вопрос: почему, при таком явном родстве воззрений Одоевского и Чаадаева, «Русские ночи» прошли почти что незамеченными читающей публикой, тогда как публикация первого «Философического письма» вызвала бурный общественный резонанс? Ответ, очевидно, в том, что это первое письмо читалось как суровый приговор всему историческому пути развития России.

Столь бескомпромиссная критика России нашла как своих горячих сторонников, так и убеждённых противников. К числу последних принадлежал и сам Пушкин. Ещё в письме Чаадаеву, датированном 1831 г., Пушкин пишет: «Ваше понимание истории для меня совершенно ново, и я не всегда могу согласиться с вами» [там же, с. 448]. После публикации в «Телескопе» он высказался более развёрнуто: «Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всём согласен с вами. Нет сомнения, что схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые её потрясали, но у нас было своё особое предназначение» [там же, с. 460]. Это предназначение Пушкин связал с тем, что именно Россия спасла Европу, а следовательно – и всю христианскую цивилизацию, от монголо-татарского завоевания. Не разделял Пушкин и отрицательного отношения Чаадаева к православию.

Оценка исторического прошлого России у Пушкина тоже совсем не совпадала с чаадаевской: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться» [там же, с. 461].

Зато идея об особом предназначении России Пушкину была близка и понятна, причём совершенно в духе Одоевского и Чаадаева.

Очевидно, в этом сказалось их влияние на поэта, ведь оба они состояли с Пушкиным в переписке. В отзыве на «Историю поэзии» С.П. Шевырёва он писал буквально следующее: «Россия по своему положению, географическому, политическому etc. есть судилище, приказ Европы. Nous sommes les grands joueurs. Беспристрастие и здравый смысл наших суждений касательно того, что делается не у нас, удивительны – примеры тому» [11, т. 9, с. 397]. Интересно, что сказано это Пушкиным было ещё примерно за год до Чаадаева.

Понятно, что фигура Пушкина здесь особо примечательна и символична. Понятно также и чем. Этот, по словам Георгия Федотова, «певец империи и свободы», «наше всё» (А. Григорьев) – начало и исток всей современной русской литературы. И весьма показательно, что напряжённый интерес к историософской проблематике, поиски смысла исторического бытия России – всё это неотъемлемые черты творчества Пушкина, нашедшие своё выражение в таких замечательных произведениях, как «Песнь о вещем Олеге», «Полтава», «Бородинская годовщина», «Борис Годунов», «Медный всадник», «Арап Петра Великого», «История пугачёвского бунта» и вышедшая из неё «Капитанская дочка». Более того, считается, что именно в «Капитанской дочке» берёт своё начало русская историческая проза, представленная в дальнейшем такими великими образцами, как «Тарас Бульба», «Война и мир», «Пётр Первый».

Пожалуй, больше и подробнее других о значении Пушкина писал Ф.М. Достоевский. Символичность фигуры Пушкина Достоевский усматривал, во-первых, в его народности: Пушкин был «не только русский человек, но и первым русским человеком» [1, с. 342]. Он не просто полюбил русский народ (это-то как раз не трудно – из милости, сострадания или жалости), но «он сам вдруг оказался народом». И в лице Пушкина русский народ предстал внезапно народом свободным, полным достоинства и внутренней нравственной силы. «Пушкин любил всё, что любил этот народ, чтил всё, что этот народ чтил. Он любил природу русскую до страсти, до умиления, любил деревню русскую... это был человек, сам перевоплощавшийся сердцем своим в простолюдина, в суть его, почти в образ его» [там же, с. 349]. Отныне Пушкин неотделим от народа, а народ – от Пушкина. Вместе они – единое целое.

Достоевский отмечает, что Пушкин «первый из писателей русских», кто нашёл и выделил «целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Главная красота этих типов в их правде, правде бесспорной и осязательной, так что отрицать их уже нельзя, они стоят, как изваянные» [там же, с. 374]. Это очень важная мысль: Пушкин народен, потому что правдив. Но ведь верно и обратное: Пушкин и правдив, потому что народен. Правда и истина – они всегда на стороне народа как целого. И Пушкин не колеблясь встал на его сторону.

А во-вторых, полюбив народ и став им, Пушкин «постиг его назначение в такой глубине и в такой обширности, как никогда и никто» [там же, с. 342]. Здесь Достоевский, говоря о Пушкине, касается непосредственно историософской проблематики, а точнее – излагает собственное её видение. «Главная способность нашей национальности», говорит Достоевский, в «стремлении её в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности» [там же, с. 377]. На вопрос «Почему?» Достоевский даёт чёткий ответ: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите... Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени также дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретённая, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [там же, с. 378].

Поражает почти дословная переключка Достоевского с Одоевским и Чаадаевым. Если Одоевский говорил о народе, хранящем «тайну спасения мира», а Чаадаев писал о Европе как сцене и России как зрительном зале, из которого и «разрешатся все вопросы» европейской истории, то у Достоевского мы встречаем практически кальку этих идей: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и все-соединяющей, вместить в неё с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племён по Христову евангельскому закону» [13, с. 378].

Примечательно, что все эти историософские рассуждения Достоевского как одного из титанов Золотого века русской культуры носят отнюдь не спорадический характер. Они присущи всему его творчеству, за исключением разве что первого петербургского (т. е. досылочного) периода, и рассыпаны буквально по всем его произведениям – от публицистического «Дневника писателя» до больших романских форм «Братьев Карамазовых» или «Бесов». И это опять же нагляднейшим образом свидетельствует, что русская литература и историософия связаны самым теснейшим образом.

Пожалуй, из всего Золотого века сопоставить с Достоевским по масштабу дарования можно только Льва Толстого. Понятно, речь идёт лишь о таких деятелях русской культуры, чьё творчество имеет всемирно-историческое значение. Поэтому ничего удивительного, что и Тол-

стой, как это характерно для России, будучи крупнейшим художником, тоже отдал дань историософской проблематике.

Здесь Толстой был новатором, ибо «выступил против широко распространённого в XIX в. субъективистского взгляда, стремившегося объяснить исторические события волей участвовавших в них людей» [3, с. 274]. Это хорошо прослеживается на образах Наполеона и Кутузова в «Войне и мире», но не только: «Толстой был решительно не согласен с тем, чтобы на место воли богов, в которой первоначально люди видели источник всех явлений, выдвинуть волю отдельных героев как причину исторических событий» [14, с. 100]. Исторический процесс определяется, по Толстому, всей массой людей, задействованных в событиях, но никак не отдельными «великими» фигурами. «Сложное переплетение желаний, действий массы людей обуславливает не только органичность, закономерность развития исторических явлений, но и столкновение различных тенденций в них. На основе этих стихийных взаимодействий, сцеплений и вырастает, по мысли писателя, богатство форм социально-исторической жизни народов» [там же, с. 101]. Интересно, что стихийность взаимодействия человеческих волей совсем не исключает свободы человеческой воли.

Вообще диалектика свободы и необходимости в поступках человека у Толстого крайне интересна: «Чем больше человек погружён в окружающий мир, тем больше его действия предстают как необходимые. И наоборот, если рассматривать человека изолированно, то его действия представляются свободными» [3, с. 276].

Бесспорно, самым значимым элементом историософских исканий Льва Толстого является то, что они указывали перспективу объективного изучения исторической жизни народов, выводя морально-этические и религиозные проблемы за рамки рационального и эмпирического знания. Впрочем, это уже детали. Главное же то, что поиски смысла истории в творчестве такого титана, как Лев Толстой, занимают важнейшее место, и здесь ему удалось сказать веское и важное слово.

Подводя итог всему вышеизложенному, можно констатировать, что история и литература существовали в России неразрывно друг от друга изначально, ещё со времён Киевской Руси вплоть до Золотого века включительно. Следовательно, можно говорить об устойчивой культурно-исторической традиции, причины которой подлежат выяснению. Также можно отметить, что наиболее актуальной для русского общества на разных этапах его существования была проблема поисков причин и смысла собственного бытия, что находило своё выражение в идее мессианского предназначения русского народа, высказываемой настойчиво и постоянно вне зависимости от конкретно-исторического контекста. Очевидно, это связано с повышенной важностью проблемы культурной самоидентификации русского, а позднее и российского, общества. Это, в свою очередь, может быть объяснено спецификой локализации рус-

ской государственности, занимающей промежуточное положение и зажатой в тиски между культурными мирами Запада и Востока, но не принадлежащей однозначно к одному из них.

### **Список литературы**

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя : В 2 т. М., 2006. Т. 2.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.
3. История русской философии. М., 2001.
4. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М., 1991.
5. Лихачёв Д.С. Великий путь. М., 1987.
6. Лихачёв Д.С. Великое наследие. М., 1980.
7. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997.
8. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975.
9. Первые книги Святой Руси. М., 2005.
10. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.
11. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 10 т. М., 1958.
12. Русская идея. М., 1990.
13. Сурат И. Пушкин о назначении России // Новый мир. 2005. №6. С. 120–129.
14. Храпченко М.Б. Лев Толстой как художник. М., 1978.
15. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991.

### **HISTORIOSOPHIC SEARCHES IN PHILOSOPHY AND LITERATURE**

**I.O. Maslennikov**

IATE NIAU MIFI (Obninsk)

Search for the meaning of historical existence - the hell Bringing Russian literature and philosophical thought since the era of Kievan Rus. This trend is continuously until the end of the XIX century and has a distinct messianic character. And if this was originally Messianism stemmed from religious beliefs of the people, after the reforms of Peter the Great, he starts to become more secular, while religious component does not disappear until the end.

**Keywords:** *history, literature, philosophy, philosophy of history, religion, messianism, the national idea, the spiritual quest.*

*Об авторе:*

МАСЛЕННИКОВ Игорь Олегович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук ИАТЭ НИЯУ МИФИ (г. Обнинск), e-mail: igo9444@yandex.ru